

ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران

● محمد کاظم رحمتی

استادیار گروه تاریخ بنیاد دائرة المعارف اسلامی / kazemr112@gmail.com

چکیده

مشکلات دخیل در تفسیر منابع عصر صفویه یکی از مهم‌ترین مشکلات فراروی محققان این عصر است. نوشتار حاضر بحثی در خصوص کتاب ایران عصر صفوی تألیف اندرو نیومن است که ترجمه فارسی آن به تازگی منتشر شده است. در بررسی حاضر برخی مسائل دینی عصر صفویه و نکاتی در خصوص ترجمه کتاب مورد بحث قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

صفویه، ایران‌شناسی، تاریخ تشیع

پژوهش دربارهٔ عصر صفویه از مسائل مورد توجه و حوزه‌ای فعال در مطالعات ایران‌شناسی است. در میان این مطالعات کتاب نگاهی به ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران، تألیف اندرو نیومن، اثری است که به تازگی دو ترجمه از آن منتشر شده است. نوشتار حاضر بیشتر با تکیه بر مسائل دینی مطرح در کتاب، با مبنا قرار دادن برگردان آقای بهزاد کریمی از کتاب، نقد و نظری دارد به پاره‌ای از مسائل دینی مطرح در کتاب نیومن.

تحولات دینی عصر صفویه و اطلاعات بسیار اندک در مورد اوایل عصر صفویه از جدی‌ترین معضلاتی است که در عرصهٔ صفویه پژوهی خود نمایی می‌کند. با این حال، توجه به چند نکته تا حدی مشکل کمبود منابع را برطرف می‌کند: منابع فقهی و تألیفات نسبتاً فراوان عالمان امامی در دورهٔ مذکور؛ توجه کردن به مسئلهٔ سنت‌های عملی در میان جوامع شیعه پیش از ظهور صفویه. توجه به دو مطلب اخیر



■ نیومن، اندرو، ایران عصر صفوی:

نوزایی امپراتوری ایران. ترجمه بهزاد

کریمی. تهران: شرکت نشر نقد افکار،

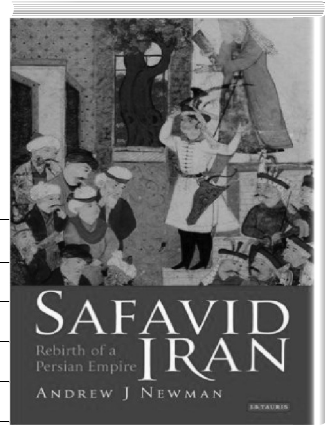
۱۳۹۳. ۶۹۵ صفحه.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۲۸-۱۶۹-۵

پرتوی بر برخی از مسائل دینی مورد منازعه در عصر اول صفویه می‌افکنند و اساساً اختلاف‌نظرهایی که گاه در میان محققان صفویه پدید آمده مبتنی بر بی‌توجهی به دو مطلب اخیر است؛ البته در ادامه نوشتار اهمیت آن را مدلل خواهیم ساخت.

نوشتار حاضر مروری است بر عمده مطالب دینی که در کتاب ایران عصر صفوی: نوزایی امپراتوری ایران آمده است. کتاب پس از مقدمه‌ای که در آن از روند مطالعات صفویه نیز به اختصار سخن رفته، در نه فصل سامان یافته و در هر فصل روزگار یک پادشاه مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؛ جز فصل نهم که در آن از مسئله شعر و سیاست در عصر صفویه صحبت شده و در آن نتیجه‌گیری مؤلف آمده است. نویسنده در دو پیوست انتهایی کتاب نخست به سیری از حوادث مهم تاریخی عصر صفویه پرداخته و سپس با نقد و بررسی برخی منابع و مطالعات عصر صفویه را به شکل سالشمار ارائه کرده است. کتاب‌شناسی و نمایه نیز بخش‌های پایانی کتاب را تشکیل می‌دهند.

نیومن با کارنامه‌ای نسبتاً مفصل، که آغاز آن نگارش رساله دکتری مفصلش بوده، نزدیک به دو دهه است که در عرصه مطالعات صفویه و تشیع به نگارش مقالات و کتاب‌های مختلف مشغول است و نویسنده‌ای نسبتاً پرکار به حساب می‌آید. بخشی از رساله دکتری او به صورت مقاله و بخشی نیز به شکل تک‌نگاری در باب مکتب قم و بغداد منتشر شده است. با این حال و علی‌رغم چنین کارنامه‌ای، که انتظار آشنایی بهتر او با موضوع مورد پژوهشش را ایجاد می‌کند، متأسفانه خواننده کتاب با مطالبی روبه‌رو می‌شود که مطابق آن انتظار نیست. نیومن همچنین در دائرةالمعارف اسلام بخش مسائل دینی عصر صفویه را نیز نگاشته است. تمرکز اصلی کتاب بیشتر مسائل سیاسی-اقتصادی است و بخش اندکی از هر فصل به مسئله دین و تحولات مذهبی اختصاص یافته است. برای مثال، در فصل نخست و بررسی ایام سلطنت شاه اسماعیل اول، که البته بیشتر از فصول دیگر از مسائل دینی سخن رفته، در پایان



■ Newman, Andrew J. Safa-

vid Iran: Rebirth of a Persian

Empire. I. B. Tauris, 2006.

281 pages.

ISBN: 9781860646676

فصلنامه نقد کتاب

تاریخ

سال دوم، شماره ۵
بهمن‌ماه ۱۳۹۴

۸۱



فصل و در حدود یک صفحه (ص ۵۱-۵۲) از مسائل دینی عصر شاه اسماعیل بحث شده است. ادعای بسیار شگفت‌نیومن در مورد شاه اسماعیل، که البته در بخش‌های مختلف نوشتار او و یا حتی در دیگر نوشته‌های او کمی متفاوت است، این است که شاه اسماعیل در کنار ادعای سیادت مدعی مهدویت بوده و خود را امام دوازدهم نیز می‌دانسته است (ص ۳۸، ۵۰). در بحث از واکنش فقهای شیعه به ظهور صفویه و اعلان تشیع از سوی آنها، که در انتهای فصل با تکیه بر محقق کرکی (ص ۵۱-۵۲) مورد بحث قرار گرفته و مشتمل بر نکاتی بسیار عجیب است، شاید بی‌توجهی نیومن به تأثیر ظهور آنان و رسمیت یافتن تشیع بر تحول ادبیات اداری و نوع الفاظ متداول در دیوان‌سالاری ریشه اصلی برخی نظرات نادرست او باشد. پیش از صفویه و در نظام دیوان‌سالاری سنی، تعبیر امام عادل و امام کامل در اشاره به قدرت سیاسی حاکم تعبیری بسیار رایج و متداول بوده است، اما دو تعبیر اخیر در سنت کلامی و فقهی شیعه تعبیری خاص هستند و تنها در اشاره به امام معصوم به کار می‌روند. با اعلان تشیع توسط شاه اسماعیل، تقریباً مدتی طول کشید تا نظام دیوان‌سالاری به تفاوت تعبیر مذکور در سنت شیعی و سنی توجه نشان دهد. از این رو در نوشته‌ها یا کتیبه‌های عصر شاه اسماعیل اول به کرات دیده می‌شود که تعبیر مذکور در اشاره به شاه اسماعیل به کار می‌رود. همچنین حتی در زمان‌های بعدی نیز که تعبیر مذکور برای شاهان صفوی به کار رفته معنای دیگری برای آنها مراد شده و همان تعبیر عرفی و متداول و برای اشاره به قدرت عرفی شاه است، نه به معنای کلامی-فقهی لفظ در سنت شیعی. بی‌توجهی نیومن به این مطالب باعث شده که او ضمن بحث از محقق کرکی به او نسبت دهد که با مورد تأیید قرار دادن به کارگیری الفاظی چون السلطان العادل یا الامام الکامل، ادعای مهدویت و امام عصر بودن شاه اسماعیل را پذیرفته است (ص ۳۸، ۵۱). نیومن در تحلیل نادرست خود گامی فراتر نهاده و در ادامه مطلب خود نوشته است: «کرکی بعدها به منظور موجه نشان دادن رابطه خویش با شاه،

لقب نایب امام را برای خود برگزید و از این طریق اندیشه‌هایش را تعدیل کرد» (ص ۵۲). نیومن عموماً حتی در مطالبی که فهمی نادرست از آنها ارائه می‌دهد منبعی را ذکر می‌کند، اما در مورد مطالب اخیر اساساً به منبعی برای مدعای خود اشاره نکرده است. محقق کرکی در کجا شاه اسماعیل را السلطان العادل یا الامام الكامل خوانده است؟ در آثار موجود از محقق کرکی، تنها در رسالهٔ نفعات اللاهوت است که وی به صراحت از شاه اسماعیل و صفویان یاد کرده و در اشاره به شاه اسماعیل او را چنین مورد خطاب قرار داده است:

...وقصدت بذلك التقرب إلى الله سبحانه وتعالى وإلى نبيه وإلى الأئمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين و الخدمة لناصب لواء هذه الدولة القاهرة، إذ كن عُصنا من شجرتهم و فرعاً من بُعْتهم و...^۱
 کما این که در آغاز رسالهٔ اخیر نیز در اشاره به ظهور صفویان و اعلان تشیع از سوی آنها نوشته است:

...أما بعد، فإن الله سبحانه وله الحمد و المنة لما كشف الغمة عن هذه الأمة بتأييد الدولة القاهرة الباهرة الشريفة المنيفة العالية السامية العلية الشاهية الصفوية الموسوية — أمدها الله تعالى بالنصر و التمكين، و أيدها بالملائكة و الإنس و الجن أجمعين، و جعل كلمته بها العليا و كلمة الذين كفروا السفلى إلى يوم الدين و نکست رؤوس أهل البدعة الذين...

کرکی نگارش این رساله را در شب جمعه چهارده شب مانده به پایان ماه ذی‌الحجه الحرام سال ۹۱۷ ق و در مشهد و در ایام سلطنت شاه اسماعیل اول صفویه به اتمام رسانده است، ولی در هیچ جای آن ادعایی که نیومن مطرح می‌کند، یعنی به کار بردن الفاظ سلطان عادل یا امام کامل برای شاه اسماعیل، دیده نمی‌شود و در دیگر آثار موجود وی از عصر شاه اسماعیل حتی همین مقدار اشاره به شاه اسماعیل هم نیامده، چه رسد که القاب مذکور را برای او به کار برده باشد. نیومن در عبارت اخیر مدعی آن است که محقق کرکی ادعای مهدویت شاه اسماعیل را پذیرفته و سپس با نوعی تعدیل در عین حال که همچنان او را امام عصر می‌دانسته خود را نیز نایب امام یعنی نایب وی معرفی کرده است. مطلب کوتاه نیومن در شرح حال محقق کرکی به صراحت ناآشنایی وی را با سنت فقهی شیعه و یا حتی جایگاه محقق کرکی نشان می‌دهد. وی در آخرین بخش سخن خود دربارهٔ کرکی می‌نویسد:

کرکی از سوی سادات تاجیک متولی حرم رضوی در مشهد به گرمی مورد استقبال قرار گرفت و بعدها با یکی از خاندان‌های سرشناس سادات استرآباد وصلت کرد. با وجود این، فقهای معاصر کم‌اهمیت و نیز مهم عرب خارج از ایران به صورت مستقیم و غیرمستقیم همراهی کرکی با پروژهٔ صفویه را محکوم کردند و از این طریق تلویحاً مشروعیت صفویه را زیر سؤال بردند. به این ترتیب تنها عالم سرشناس عرب که به قلمرو صفویه مهاجرت و با اسماعیل دیدار

کرده بود به لبنان بازگشت. (ص ۵۲)

در خصوص عبارات اخیر باید اشاره کنم که ترجمه عبارت «بعدها با یکی از خاندان‌های سرشناس سادات استرآباد وصلت کرد» اشکال دارد و نیومن در اصل از پیوند خانوادگی میان کرکی و سادات استرآبادی سخن گفته و نه این که خود محقق کرکی با دختر یکی از سادات استرآباد ازدواج کرده باشد؛ در حقیقت نیومن به ازدواج پدر میرداماد با دو دختر محقق کرکی اشاره دارد. فقهای مهم معاصر کرکی چه کسانی هستند که نیومن به آنها در این عبارت اشاره کرده است؟ نیومن در متن کتاب به نام این فقیهان ادعایی اشاره نمی‌کند.^۲ ادامه عبارت نیومن نیز به دقت ترجمه نشده است و نمی‌توان دریافت که عبارت مرادش محقق کرکی است، یعنی عالم سرشناسی که به قلمرو صفویه مهاجرت کرده و با اسماعیل دیدار کرده یا شخص دیگری است؟ در حقیقت نیومن در عبارت اخیر برای آن که ادعای خود را در مورد موضع فقیهان دیگر جز محقق کرکی مدلل کند، در اصل نوشتار خود آورده است: «یکی از فقیهان برجسته عرب سفری به قلمرو صفویه داشته و خود بشخصه شاه اسماعیل را نیز دیده، به لبنان بازگشته است». نیومن در مطلب اخیر به ماجرای سفر سید حسن بن جعفر کرکی (د. ۹۳۶) اشاره دارد که گزارش کوتاهی از سفر او به ایران در کتاب خلاصة التواریخ^۳ آمده است، اما باز هم نیومن عبارت را بد فهمیده است. عبارت قاضی احمد قمی که نیومن به آن استناد کرده در اصل چنین است:

... اما حدیثی دیگر که فقیر مؤلف از حضرت شیخ الطایفة بهاء الملة و الدین محمد العاملی شنیدم که دلالت بر ظهور شاه صاحبقران، خسرو گیتی‌ستان نموده، این است که آن حضرت چنین نقل فرمودند که این حدیث را به نوعی که از پدر مرحوم خود یعنی شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی شنیدم این است که «ان لنا باردبیل کنزاً و ای کنز لیس بذهب و لا فضاة و لکنه رجل من اولادی یدخل تبریز مع اثنا عشر الفاً راکباً بغلة شهباء و علی راسه عصابة حمراء»، سید کبیر مرحوم سید حسن بن السید جعفر العاملی الکرکی، استاد پدر فقیر کثیر التقصیر به فقیر گفت در اوایل سلطنت پادشاه مرحوم شاه اسماعیل - طاب ثراه - روزی که از شکار معاودت فرمودند با اهالی تبریز که به استقبال رفته بودند، رفتیم. اتفاقاً شاه عالم‌افروز آن روز بر استر سفیدی سوار بودند و به واسطه کوفت چشم دستمال سرخ بر سر بسته بودند و لشکری که همراه بودند دوازده هزار نفر بودند. در آن وقت این حدیث که به چند سال قبل از این به نظر رسیده بود به خاطر رسید.

عبارت اخیر به صراحت دقیقاً بر عکس آنچه نیومن از آن استنباط کرده دلالت دارد. سید حسن بن جعفر کرکی (د. ۹۳۶) پسرخاله و داماد محقق کرکی است که برای زیارت مشهدالرضا ظاهراً پیش از جنگ چالدران به ایران سفر کرده است.^۴ وی در تبریز به همراه گروهی از مردم به استقبال شاه اسماعیل رفته و بعدها در جبل

عامل هنگامی که حسین بن عبدالصمد عاملی حارثی - پدر شیخ بهایی - نزد او در کرک نوح همراه با شهید ثانی به تحصیل مشغول بوده، برای آنها خاطره سفر خود به ایران را تعریف کرده و به ستایش از شاه اسماعیل پرداخته و حتی حدیثی را بر او تطبیق داده است. به عبارت دیگر، آنچه نیومن به آن استناد کرده دقیقاً بر عکس تأیید موضع فقیهان شیعه ساکن در خارج از قلمرو شاه اسماعیل از وی را نشان می‌دهد. البته این مطلب که چرا فقیهان مذکور همچنان ترجیح می‌دادند به زادگاه خود برگردند، هر دلیلی داشته باشد، این گمان نیومن که آن را دلیلی بر رد صفویان یا نظر منفی به ادعای تشیع یا حتی خود تشیع مورد حمایت صفویان تحلیل کرده نادرست است. سید حسن بن جعفر کرکی به صراحت هنگامی که به زادگاهش کرک نوح بازگشته، به عنوان خاطره‌ای شیرین برای عالمان ساکن در جبل عامل، ضمن تطبیق دادن حدیثی، به ستایش شاه اسماعیل پرداخته است. همچنین تعبیر لبنان در اشاره به جبل عامل در آن دوران نادرست است، چرا که نام لبنان در آن دوران وجود نداشته است. اهمیت محقق کرکی در صد سال نخست صفویه و تداول آثار و شاگردان مختلف او که هر کدام در شهرهای مهم ایران مناصب دینی را بر عهده داشته‌اند و شکوفایی حوزه نجف در دوران اقامت وی در آنجا مطالبی است که نیومن از کنار آن گذشته است. اینها مطالبی است که به راحتی با مراجعه به کتاب طبقات اعلام الشیعة: احياء الدائر من القرن العاشر مرحوم آقابزرگ طهرانی روشن می‌شود.^۵

مقوله گزآیینی مورد اشاره نیومن در اینجا مبهم است و خوشبختانه در فصل دوم (ص ۶۰-۶۲) توضیحی در مورد آن آمده است. نیومن در ضمن بحث اخیر خود، در کنار ادعای مهدویت نسبت داده به شاه اسماعیل اول، به او و شاه طهماسب نسبت ادعای الوهیت نیز می‌دهد. به واقع برخی صفوی پژوهان مدعی وجود نوعی تشیع افراطی و غالبانه در اوایل عصر صفویه هستند. نیومن در حالی که در آثار خود به صراحت بیشتری از این مسئله سخن گفته در کتاب حاضر تأکید خود را بر ادعای مهدویت و امام دوازدهم بودن شاه اسماعیل گذاشته، هر چند گهگاه اشاره‌ای به ادعای الوهیت شاه اسماعیل و شاه طهماسب نیز دارد. او در حقیقت در فصل دوم کتاب خود، که در آن به بررسی مسائل عصر شاه طهماسب صفوی (۹۳۰-۹۸۴) می‌پردازد، در صدد القای این مطلب است که هر دو ادعا در عصر شاه طهماسب آرام آرام رنگ باخته و در اواخر عصر طهماسب ادعای الوهیت و مهدویت شاهان صفوی کنار گذاشته شده است. نیومن در بحث فرعی با عنوان «تهماسب و مذهب» (ص ۶۶-۷۰) از دست برداشتن صفویان از ادعاهای غالبانه خود پس از شکست چالدران سخن گفته، اما باز هم مدعی است:

در سراسر دوران حکومت تهماسب، گفتمان مذهبی حکومت مرکزی همانند دوران اسماعیل همچنان گزآیین باقی ماند. نخبگان ترک و تاجیک به ویژه در سال‌های نخستین حکومت تهماسب که طی آن دغدغه اصلی حفظ

پروژه صفویه به شمار می‌رفت، تمایل چندانی به فراگیری دقیق آموزه‌ها و اعمال تشیع امامی از خود نشان ندادند و هیچ یک از رهبران اصلی حکومت به داشتن گرایش قطعی به تشیع امامی نامبردار نبودند. (ص ۶۷-۶۸)

یک اشکال بزرگ و اصلی در سراسر کتاب نیومن، کلی‌گویی‌ها و عدم مراجعه به منابع اولیه و ارجاع به مطالعات است. در خصوص رواج تشیع در میان توده‌ها دو گزارش بسیار مهم دو مورخ و عالم برجسته سنی ایرانی در دست است. نخست گزارش مصلح‌الدین لاری از عالمان سنی ایرانی مهاجر به عثمانی در عصر شاه طهماسب را داریم که به صراحت از رواج تشیع در ایران سخن گفته است. علی‌القاعده جریان مذکور باید دلیلی بر وجود روحانیان شیعی باشد که سامان‌دهنده آن بوده‌اند؛ یعنی همان شاگردان محقق کرکی. مصلح‌الدین لاری (د. ۹۸۰ ق) در اشاره به رواج تشیع در روزگار شاه طهماسب نوشته است:

بعد از وی، پسرش شاه طهماسب به سلطنت رسید و بر سریر ملک مستقر گردید. در ترویج مذهب شیعه اثنی عشریه از ابتدای سلطنت با غایت جد و جهد و اجتهاد مرعی داشته. آثار اهل سنت در آن بلاد که در تصرف اوست نگذاشته. بسی به افنای علمای اهل سنت و جماعت مایل است و در اصرار بر اضرار و اعتقاد قبح و شناخت نسبت به ایشان کامل. به حسب دنیا طالعی قوی افتاده و دولتی ثابت به وی رو نهاده [...] داعیه تعظیم اهل فضل دارد و خاطر بر تقویت این طایفه می‌گمارد. لکن در نظر وی جهلا را به صورت فضلا درمی‌آورند و فضلا را به سمت جهلا موسوم می‌دارند. بنابراین اکثر ممالکش از اهل علم و فضل مخلو گشته و از اهل جهل مملو شده و جز قلیلی از فضلا در تمام ممالک ایران نمانده [...].^۶

منبع دیگر در مورد گسترش تشیع فقهی در دوران شاه طهماسب گفته‌های میر مخدوم شریفی (د. ۹۹۵ ق) است که در کتاب نواقض الروافض به صراحت به این مطلب تصریح کرده است. هر چند گفته نیومن در مورد برخی اشراف سنی و یا حتی سادات سیفی قزوین، که در خفا همچنان سنی بوده‌اند، خالی از صحت نیست، اما جریان اصلی جامعه به سمت تشیع بوده است.^۷ در ضمن بحث از مذهب در عصر تهماسب (ص ۶۸-۶۹) اشاراتی به محقق کرکی آمده، اما به دقت از وی و یا مسائل مطرح‌شده سخن نرفته است. نیومن بار دیگر ادعای خود در خصوص گزآیینی تشیع صفویان را با این مبنا که فقیهان شیعی برجسته خارج از قلمرو صفویه به ایران مهاجرت نکرده‌اند تکرار کرده و نوشته است:

بیشتر فقهای عرب معاصر با صفویان همچنان به تشیع صفوی به دیده تردید می‌نگریستند و شاید این تردید با توقع به همکاری کرکی با حکومت صفویه و انتزاع قلمرو غربی ایران تداوم یافت. آنان همچنین از نزدیک شدن به قلمرو صفوی در دوران جنگ‌های داخلی و حتی پس از مرگ کرکی خودداری

کردند. حسین بن عبدالصمد عاملی لبنانی و به ویژه هم فکر او، زین الدین عاملی، میراث کرکی و ارتباط او را با صفویه مورد نکوهش قرار دادند. حتی قتل ناگهانی زین الدین توسط عثمانی‌ها در ۹۶۴ یعنی دو سال پس از انعقاد معاهده آماسیه و همچنین مهاجرت شیخ حسین به ایران نیز نتوانست انگیزه‌ای برای عزیمت دست جمعی فقهای شیعی عرب به قلمرو صفویه فراهم آورد. (ص ۶۹)

گفته شد که مبنای نیومن در مورد دیدگاه فقیهان عاملی و یا دیگر مناطق خارج از قلمرو صفویه نسبت به تشیع مورد حمایت صفویان که بر اساس مهاجرت یا عدم مهاجرت آنها به ایران است، نادرست است. همچنین ادعای نیومن که حسین بن عبدالصمد و شهید ثانی میراث کرکی و ارتباط او با صفویه را مورد نکوهش قرار داده‌اند یکی دیگر از بدفهمی‌هایی است که در سراسر کار نیومن آمده است. خرده‌گیری و یا رد نظرات فقهی محقق کرکی ارتباطی با پیوستن یا عدم پیوستن وی به صفویه ندارد. درست است که حسین بن عبدالصمد و استادش زین الدین عاملی مشهور به شهید ثانی در آثار مختلف خود از محقق کرکی خرده گرفته‌اند در عین حال که هر دو به جایگاه بلند فقهی او معترف بوده‌اند و شهید ثانی حتی از آثار وی نیز در نگارش برخی تألیفات خود بهره برده — اما چگونه می‌توان از اختلاف نظرهای فقهی به این مطلب رسید که تفاوت‌ها را ناشی از نوع نگاه به صفویان بدانیم؟ تاریخ شهادت شهید ثانی نیز ۹۶۵ ق است که به خطا ۹۶۴ ذکر شده است. همچنین نوع تلقی نیومن از مسئله مهاجرت فقیهان جبل عاملی به ایران و تأثیر آنها بر حیات مذهبی عصر صفویه نادرست است و نگاه آماری او به مسئله دلیل خطای اوست. درست است که فقیهان عاملی مهاجر به ایران از حیث تعداد اندک هستند، اما اهمیت آنان از حیث ایجاد سنت‌های فقهی در میان فقیهان ایرانی باید مورد بررسی قرار گیرد.

در فصل چهارم که به بررسی ایام سلطنت شاه عباس (۹۹۶-۱۰۴۸ ق) پرداخته شده نیز اشاراتی به فقیهان آن عصر دارد که بی‌دقتی‌های مختلفی در آن دیده می‌شود، از جمله نیومن در جایی از فصل اخیر در اشاره به میرداماد و شیخ بهایی می‌نویسد:

میرداماد شاگرد شیخ حسین عاملی بود [...] موقعیت میرداماد و شیخ بهایی، پسر شیخ حسین به واسطه تنزل مقام شیخ حسین به نفع سید حسین کرکی که از سوی تهماسب صورت گرفت، متزلزل نگردید. حتی بعدها شیخ بهایی به جای پدر، شیخ الاسلام هرات و سپس اصفهان شد [...] (ص ۹۶)

گفته شد که نیومن علی‌رغم نگارش آثار فراوان در عمل آشنایی دقیقی با تعابیر ندارد؛ میرداماد شاگرد شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی نیست، بلکه تنها از وی اجازه روایت حدیث دارد. در حقیقت نیومن به دلیل ناآشنایی با این مطلب که شیخ

حسین بن عبدالصمد حارثی عاملی، تنها شیخ روایت و اجازه میرداماد است، از شاگردی میرداماد نزد وی سخن گفته است.^۸ شیخ بهایی پس از درگذشت پدرش ظاهراً در قزوین بوده و در هر حال شاهد روشنی بر این که وی هنگام مرگ پدر در هرات بوده در اختیار نداریم و به احتمال بسیار پس از درگذشت شیخ علی بن هلال منشار کرکی (د. ۹۸۴ ق) که پدرزن شیخ بهایی بوده، به جای او به شیخ الاسلامی اصفهان منصوب شده است. نیومن در چند صفحه بعد (ص ۱۱۱) ضمن مطلبی از شیخ بهایی چنین سخن گفته است:

نکوهش گستاخانه تمایلات صوفیانه شیخ بهایی که در ابعاد عرفانی اشعار او و نیز پوشیدن ردای دراویش جلوه گر بوده همراه با ترجیح شیخ در پذیرش نقش حداکثری فقها در نهایت موجب گردید تا او از مقام شیخ الاسلامی اصفهان به اجبار کناره گیرد.

مطلبی که نیومن در عبارات اخیر در خاطر داشته و بر اساس آن از پوشیدن ردای دراویش توسط شیخ بهایی سخن گفته عبارتی است که اسکندربیک منشی در شرح حال شیخ بهایی در تاریخ عالم آرای عباسی ذیل شرح حال وی آورده است. اسکندربیک در اشاره به سفر حج شیخ بهایی نوشته است:

بالجمله آن جناب بعد از فوت شیخ علی منشار، منصب شیخ الاسلامی و وکالت حلالیات و تصدی شرعیات دارالسلطنه اصفهان به خدمتش مرجوع گشته، چند گاه من حیث الاستقلال بدان شغل پرداخت تا آخر شوق دریافت سعادت حج بیت الله الحرام و ذوق سیاحت او را از اشتغال امثال آن مهمات مانع آمد، متوجه سفر خیر اثر شد، بعد از استسعاد بدان سعادت عظمی نشاء فقر و درویشی بر مزاج شریفش غلبه کرده جریده در کسوت درویشان مسافرت اختیار کرده مدت‌ها در عراق عرب و شام و مصر و حجاز و بیت المقدس سیر می‌نموده و در ایام سیاحت به صحبت بسیاری از علما و دانشمندان و اکابر صوفیه و ارباب سلوک و اهل الله و تجردگزیان خداآگاه رسید از صحبت فیض بخش ایشان بهره‌مند گردیده.^۹

پوشیدن لباس درویشان که مورد اشاره اسکندربیک منشی قرار گرفته مربوط به زمان حج شیخ بهایی یعنی میان سال‌های ۹۹۱ تا ۹۹۳ است. در سال‌های مذکور سوای در جریان بودن منازعات نظامی میان صفویه و عثمانی، به دلیل در خطر بودن جان مقامات رسمی صفویه در هنگام سفر حج در قلمرو عثمانی، آنها هویت خود را پنهان می‌کرده‌اند. از گزارش‌های دیگری که از سفر حج شیخ بهایی در دست است معلوم می‌شود که وی تعمداً چنین پوششی را برای خود برگزیده بود. خاصه او تمایل به دیدار از مناطق دیگر سنی‌نشین قلمرو عثمانی و معاشرت با عالمان اهل سنت شام، حجاز و مصر داشته است، که تفصیل آنها اکنون در منابع اولیه و به صورت تحقیق مفصلی توسط دون استوارت در دسترس است. در ایام حج، مقامات

رسمی چون شیخ الاسلام ابتدا باید به دربار سفر کرده و از خود شاه رخصت سفر می‌گرفته‌اند و در مدت نبود ایشان نیز کسی به نیابت از آنان عهده‌دار امور محوله بوده است. با توجه به این توضیحات، معلوم نیست چگونه نیومن شیخ بهایی را به صوفی بودن و پوشیدن ردای درویشان منسوب کرده و در پی آن ادعا کرده که رفتار او باعث شده که مجبور به کناره‌گیری از مقام شیخ‌الاسلامی گردد؟^{۱۰}

مثال دیگر از ناآشنایی نیومن با مبانی تشیع بحث او از محمد امین استرآبادی است. وی در اشاره به او و علت شکل‌گیری اخباری‌گری نوشته است:

مجادله بر سر میزان اختیارات فقها در زمان غیبت همچنان مانند دوران حکومت اسماعیل و تهماسب ادامه یافت و در واقع می‌توان آن را ادامهٔ مباحثات از اوایل تاریخ تشیع امامی دانست. محمد امین استرآبادی (د. ۱۰۵۰/۱۶۴۰) آموزه‌های متقدم تشیع و فقه‌های عصر صفوی — مانند علی کرکی، شیخ زین‌الدین و بهایی که پدرش شاگرد شیخ بود — را به دلیل عدم ابتناء مباحث منطقی و فقهی بر متون وحیانی مذهب به ویژه احادیث یا اخبار امامان مورد انتقاد قرار داد؛ از همین رو بود که بعدها مکتب استرآبادی با نام اخباری شناخته شد. این مباحثه‌ها منجر به تردید در مبانی متنی تفویض مسئولیت‌های امام به مجتهدان به عنوان نایبان امام در صدور احکام، جمع‌آوری و توزیع صدقات مؤمنان و برپایی نماز جمعه در عصر غیبت گردید. فقه‌های ملازم دربار از جمله مخالفان میانه‌رو، برپایی نماز جمعه را مورد تأیید قرار دادند. به هر روی به دلیل آن که آوردن نام شاه در خطبه‌های نماز جمعه موجب مشروعیت‌بخشی به حکومت او می‌شد، مجاز بودن برگزاری نماز جمعه در عصر غیبت در مباحثات مستمر بر سر حاکمیت فقیه و همکاری او با حکومت و در نتیجه مشروعیت دادن به آن در این دوره همانند سدهٔ پیشین یک شاخص به شمار می‌رفت. (ص ۱۱۱-۱۱۲)^{۱۱}

در ترجمهٔ عبارت‌ها اندکی اشکال هست؛ نیومن ضمن اشاره به وجود مجادله بر سر اختیارات فقها در ادامهٔ جمله می‌گوید که در حقیقت چنین منازعاتی در ادوار کهن‌تر نیز وجود داشته است. همین اشکال تا حدی در عبارت بعدی نیز وجود دارد؛ نیومن نوشته است که «محمد امین استرآبادی (د. ۱۶۴۰) سنت کهن‌تر شیعه و همین‌گونه فقیهان عصر صفوی چون علی کرکی، شیخ زین‌الدین و بهایی — پدر بهایی شاگرد شیخ بوده — را به دلیل بیان نظرات کلامی و استنتاجات فقهی فاقد نص یا دلیل در متون وحیانی مذهب خاصه احادیث یا اخبار ائمه مورد انتقاد قرار داده بود؛ از اینجاست که نام اخباری برای مکتبی که به انتساب استرآبادی شناخته می‌شود رواج یافته است. استدلال‌های مشابهی در مورد تردید قرار دادن اساس شرعی برای ادعای نایب‌الامام بودن مجتهدان در افتاء، جمع و توزیع وجوهات شرعی و برگزاری نماز جمعه، به عنوان نایب امام، در زمان غیبت بیان شده بود.»

در حقیقت نیومن می‌خواهد به نوعی به تحلیل اختلاف فقیهان و عالمان امامی در مسائل مورد بحث بپردازد و به گمان او اخباری یا اصولی بودن عالمان ریشه در این منازعات دارد. همچنین نکته آخر مورد اشاره نیومن، یعنی ذکر نام شاه در خطبه‌ها، بار دیگر گفته نگارنده در مورد عدم آشنایی او با مبانی اولیه مذهب شیعه را نشان می‌دهد. در حقیقت در سنت فقهی شیعه در خطبه‌های نماز جمعه هرگز نام هیچ سلطانی ذکر نمی‌شود و آن را از بدعت‌های رخ داده در مسئله نماز جمعه می‌دانند. از این رو تفاوت مهمی که نماز جمعه در سنت فقهی شیعه با اهل سنت دارد همین مطلب است که خطیب با ذکر نام حاکم وقت مشروعیت حکومت او را می‌پذیرد. نیومن بی‌توجه به این نکته نتیجه‌گیری کرده و آن را به فقه شیعه تسری داده و فقیهان برگزارکننده نماز جمعه را فقیهان مورد حمایت دربار معرفی کرده است.^{۱۲}

محمد بن اسحاق حموی مشهور به فاضل‌الدین ابهری که در سال ۹۳۸ به نگارش کتاب خود مشغول بوده، در بیان بدعت‌های وارد شده در دین، از نام بردن خلفا یا سلاطین در خطبه‌های نماز جمعه سخن گفته و نوشته است:

و اگر آنچه ایشان در دین داخل کرده‌اند، کسی بر ایشان رد کند و منع نماید، اظهار کراهت نماید و از او متنفر شوند، بلکه با او عداوت کنند، مثل آن که ذکر خلاف می‌کردند و هنوز در بعضی بلاد باقی است اما بحمدالله و حسن توفیقه، به یمن معدلت اعلاحضرت، شاه جنت‌مکان، سلاطین نشان [...] اسماعیل [...] این بدعت از این بلاد مرتفع شده و امید چنان است که این بدعت و سایر بدعت‌ها از سایر بلاد اسلام مرتفع شود [...] و این بدعتی بود که منصور دوانقی وضع نمود و جمیع سنیه معترف‌اند که در زمان حضرت سید کائنات صلی الله علیه و آله هیچ کس در خطبه ذکر خلفای ایشان نمی‌نمود و نه در زمان هیچ یک از صحابه و تابعین این بدعت بود و نه در زمان بنی‌امیه و بنی‌مروان و نه در اول سلطنت بنی‌العباس و منصور جهت آن این بدعت وضع نمود که با علویه و سادات که انجم سعادت‌اند کدورت داشت [...] و صحابه را در خطبه ذکر کرد.^{۱۳}

در مواقعی بیان موجز مطالب توسط نیومن کار ترجمه را دشوار کرده است. برای مثال، در ترجمه فارسی در صفحه ۳۲۵ این مطلب آمده است:

در حالی که استاد پدر شیخ بهایی، زین‌الدین بر این عقیده بود که مؤمنان مجبور به تقلید از فقهای اعلم در همه موقعیت‌ها نیستند و همچنین احمد اردبیلی ماهیت اجباری چنین رابطه‌ای (تقلید) را رد کرده بود و هر دو نیز از همکاری با صفویان در طول حیاتشان اجتناب ورزیدند اما خود شیخ بهایی یکی از حامیان تقلید در همه امور مذهبی به شمار می‌رفت.

که باید چنین ترجمه می‌شد: «در حالی که استاد پدرش زین‌الدین چنین عقیده‌ای را بیان کرده که مؤمنان در همه شرایط ملزم به فقیه اعلم نیستند و احمد اردبیلی که

بر لزوم پیروی از فقیه اعلم (تقلید) استدلال کرده بود، در تمام طول حیاتشان از هر گونه نزدیکی/همکاری/پیوستن با صفویان اجتناب کرده بودند، شیخ بهایی از لزوم تقلید در تمام مسائل شرعیه سخن می‌گفت» (اصل انگلیسی، ص ۱۹۹، پی نوشت ۱۳۵).

ولی سوای اشکال در ترجمه، باز هم فهم نیومن از مسئله تقلید نادرست است و مطالب او، حتی نتیجه‌گیری‌های او، نادرست است. شهید ثانی در کتاب منیه المرید فی ادب المفید و المستفید^{۱۴}، بحثی در خصوص آداب مستفتی یا مقلد آورده و در آنجا از لزوم پیروی از مجتهد اعلم سخن گفته و حتی اشاره کرده که فرد مقلد واجب است تا برای به دست آوردن حکم فقهی بار سفر بر بندد و در نهایت اگر برایش امکان پذیر نباشد، عمل به احتیاط کند و تقلید از میت را نیز رد کرده، کما این که رساله‌ای جداگانه در این خصوص نیز دارد. محقق اردبیلی در رساله تقلید المیت خود ضمن پذیرش تقلید از میت، عقیده خالی بودن روزگار از مجتهد جامع‌الشرایط را رد کرده است. همچنین این مطلب که دو فقیه از نزدیکی و پیوستن اجتناب کرده بودند، سخن نادرستی است. در حقیقت شهید ثانی و محقق اردبیلی هر دو به سنتی تعلق داشتند که همکاری با قدرت سیاسی را ناپسند می‌دانستند و اکنون حتی می‌دانیم شهید ثانی در رساله نماز جمعه اساساً نظر به صفویان داشته و تلویحی آنها را تأیید کرده، هر چند به صراحت از این مطلب به دلیل اقامت در قلمرو عثمانی سخن نگفته است.^{۱۵} اساساً مبنای نیومن در این که فقیه‌ی شیعه از خارج قلمرو صفویه به ایران مهاجرت کرده یا نکرده، پس موضع او بر این اساس قابل بیان است، نادرست است و به وضوح ناآشنایی نیومن با سنت‌های عملی متداول در میان فقیهان سنی و شیعه در خصوص نزدیکی به قدرت‌های سیاسی در طول تاریخ را نشان می‌دهد، اما عجیب اینجاست که نیومن به راحتی بر همین اساس دست به نتیجه‌گیری می‌زند.^{۱۶}

ترجمه کتاب نسبتاً روان و خواندنی است، هر چند در مواردی، که به برخی از آنها در متن نیز اشاره شده است، نیازمند تجدید نظر است.^{۱۷} برخی نام‌ها اشتباه ضبط شده‌اند، مثلاً کتاب وقایع السنین و الاعوام خاتون‌آبادی به خطا واقعة السنین و العوام (ص ۲۱۵) یا وقایع السنین و العوام (ص ۳۳۱) آمده؛ تاریخ المشهد الکاظمی شیخ محمدحسن آل یاسین به صورت شیخ محمدحسن الیاسین ضبط شده و نام کتاب او تذکره المشهد الکاظمی آمده (ص ۲۵۲) یا نام محقق تونسی تبار عادل علوش که آلوسی آمده (ص ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۵۵) و کنتوری نویسنده کشف الحجب (ص ۳۲۳، ۳۲۴) به صورت کانتوری ضبط شده است. اما اشکالات از این دست بسیار اندک هستند. با این حال، همان گونه که نشان داده شد، علی‌رغم آن که نیومن اساساً متخصص مسائل مذهبی تشیع است، داوری‌ها و مطالب آمده در کتابش را باید با احتیاط فراوان به کار گرفت و در ارجاع دادن به گفته‌ها و نتایج او به دیده تردید نگریست.^{۱۸}

پیوست

در سالیان اخیر در شماری از مطالعات صفویه‌پژوهان، این مسئله مطرح شده که صفویان در ابتدا از تشیعی غالبانه حمایت می‌کرده‌اند و شاه اسماعیل نیز خود را در حد الوهیت می‌دانسته و برای درستی گفته خود به دیوان اشعار او استناد شده است. به زعم این محققان، دیدگاه مذکور با شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران فروکش کرد. اما برخی دیگر همچون نویسنده کتاب مورد بررسی همچنان به تداوم وجود چنین دیدگاه‌هایی در دست کم نیمی از روزگار شاه طهماسب معتقدند. سوای اصالت دیوان شاه اسماعیل که مورد استناد این محققان قرار گرفته است و عموماً نیز زبان شعر با نوعی غلو و گزافه‌گویی همراه است - هر چند حتی اشعار مورد استناد این محققان به صراحت چنین ادعاهایی را نشان نمی‌دهد - مراجعه به نوشته‌های برجسته‌ترین فقیهان دوران شاه اسماعیل و شاه طهماسب و نوع تعبیر به کاررفته توسط آنان در اشاره به دو شاه صفوی به خوبی باطل بودن چنین ادعایی را نشان می‌دهد. ادعای الوهیت از جمله مسائل مورد مباحثات فقیهان مسلمان و شیعه نبوده و به نظر می‌رسد که محققان غربی با ذهنیت خاص خود متأثر از فرهنگ مسیحی چنین برداشتی را که ریشه در ادبیات جدلی عثمانیان علیه صفویه دارد مطرح کرده‌اند.^{۱۹} اصل ادعای الوهیت که در متون جدلی عثمانی در این دوره بارها تکرار شده به صراحت در برخی از ردیه‌ها همان نوع احترام گذاشتن به پادشاه در دربار صفوی یعنی به خاک افتادن در برابر شاه است. برای مثال، حسین بن عبدالله شروانی که رساله الاحکام الدینیة خود را پس از ۹۳۹ و احتمالاً پیش از ۹۴۲ نوشته بارها در رساله خود شاه اسماعیل را به الوهیت متهم کرده و در جایی نیز تصریح دارد که قزلباشان مردم را مجبور به سجده کردن در برابر شاه و فرزندانش می‌کرده‌اند و آن را دلیلی بر کفر شاه اسماعیل و ادعای الوهیت او معرفی کرده است. در حقیقت، اصل اتهام الوهیت در همین رسم دربار شاه اسماعیل است.^{۲۰} ظاهراً تفاوت سنت‌های دربارهای شرقی به چشم جهانگردان اروپایی که در این ایام به ایران سفر کرده‌اند، در پیدایش چنین گمانی در میان آنان مؤثر بوده است. در دربارهای شرقی و روزگار شاه اسماعیل برای احترام به شاه افراد به حالت سجده خود را بر روی زمین می‌انداخته‌اند و رسم مذکور در روزگار صفویه تا میانه ایام سلطنت طهماسب ادامه داشته و پس از آن لغو شده است. تعبیر موجود در زبان فارسی، یعنی زمین ادب بوسیدن، نیز به چنین رسمی در دربارهای ایران در دوره اسلامی اشاره دارد.^{۲۱}

از جمله فقیهان برجسته شیعه در دوره شاه اسماعیل عالمی است به نام سید محمد بن ابی طالب بن احمد بن محمد المشهور بن طاهر بن یحیی بن ناصر بن ابی العز الحسینی الموسوی الحائری أمأ و أباً که در کرک نوح به دنیا آمده و در همان جا بزرگ شده است (الکرکی منشأ و مولداً). در پی مهاجرت پدر و مادر و عموها و فرزندانشان به دمشق او نیز راهی دمشق شده و در آنجا سکونت گزیده است. بعدها و در

کهنسالی شهر دمشق را ترک کرده و به کربلا رفته است. در ایام اقامت در آنجا بوده که نسخه‌ای از کتاب روضة الشهداء به دستش رسیده، و چون کتاب مذکور به زبان فارسی بوده، تصمیم می‌گیرد مقتلی به زبان عربی بنویسد که نام آن را تسلية المجالس و زينة المجالس نهاده است. ایام نگارش کتاب وی مقارن با ظهور شاه اسماعیل و بسط قدرت او بوده است. در تنها نسخه موجود از این کتاب زمان نگارش نیامده، اما کتاب در ایام شاه اسماعیل و به احتمال بسیار پیش از جنگ چالدران در ۹۲۰ نوشته شده است. وی در مقدمه کتاب به ستایش پرشوری از شاه اسماعیل پرداخته و او را چنین ستوده است:

صاحب الأصل الراسخ، و الفرع الشامخ، و المجد الأطول و الشرف الأعلی،
قاتل الكفرة، و خاذل الفجرة، و طاهر الاسرة، و جمال العترة، السيد الأخر،
و العنصر الأطهر، و الليث الغضنفر، زينة ولد جده أمير المؤمنين حيدر و عمدة
ذرية السيد الشهيد السعيد شاه حيدر، مولانا و سيدنا السلطان الجليل
شاه اسماعيل أبوالمظفر، الذي أيد الله الاسلام بعزیز نصره، و قطع دابر
البهتان بغالب أمره و أظهر بدر الحق بعد خفائه، و أثار نور الصدق بعد انطفائه
و أنطلق لسانی بمدح سادتی و أئمتی و أطلق جنابی بسب حسدتی و أعداء
ملتی [...] الذي أتصل به إلى منازل السعادة الباقية، و الجنة العالیه، جعل
الله أركان دولته في صعيد السعادة ثابتة و دوحه سلطنته في ربوة السيادة نابته
و أعلام النصر منصوبة على هامة رفعته [...] و آیات الايمان بدوام أيامه متلوه و
ریایات الاسلام بسدید آرائه مجلوه...^{۲۲}

عبارت‌های آمده، سوای نشان دادن نوع دیدگاه عالمان جبل عامل و عالمان ساکن در خارج از قلمرو صفویه در نوع تلقی و حمایت پرشور آنان از شاه اسماعیل، به صراحت باطل بودن ادعای الوهیت شاه اسماعیل را رد می‌کند؛ چرا که در این عبارت‌ها شاه اسماعیل به عنوان کسی که احیاگر دین جدش است معرفی شده است. در همان ایام سلطنت شاه اسماعیل و به احتمال بسیار باز پیش از جنگ چالدران سید حسن بن جعفر کرکی (د. ۹۳۶) پسرخاله و داماد محقق کرکی (د. ۹۴۰) سفری به مشهد داشته و در هنگام بازگشت خود به زادگاهش، کرک نوح در تبریز، ورود شاه اسماعیل و سپاه دوازده هزار نفری او را به شهر دیده است و بعدها در جبل عامل ضمن نقل ماجرای مذکور و دیدن شاه اسماعیل، حدیثی را بر ظهور وی تطبیق داده است که دلالت بر دیدگاه مثبت او نسبت به شاه اسماعیل دارد. فرد مذکور، یعنی سید حسن بن جعفر کرکی، استاد شهید ثانی و شیخ حسین بن عبدالصمد حارثی پدر شیخ بهایی بوده و هر دو او را ستوده‌اند و ظاهراً وی بعدها خاطره دیدار شاه را برای هر دو فرد، که در کرک نوح نزدش تحصیل می‌کرده‌اند، نقل کرده است. بعدها حسین بن عبدالصمد در شماری از آثارش نیز اشاراتی به شاه اسماعیل و شاه طهماسب داشته است. او در کتاب وصول الاخیار الی اصول الاخبار از شاه اسماعیل با تعبیر

«الشاہ اسماعیل الحسینی رحمہ اللہ» یاد کرده و در آثار دیگرش که پس از مهاجرت به ایران در اواخر سال ۹۶۰ و اوایل ۹۶۱ نگاشته، چون الرحله و اربعین حدیث، شاه طهماسب را سخت ستوده است. این شواهد که برجسته‌ترین فقیهان دوران مورد بحث آنها را تألیف کرده‌اند، به صراحت دلالت بر باطل بودن نسبت الوهیت داده شده به شاه اسماعیل و شاه طهماسب دارد. میر مخدوم شریفی (د. ۹۹۵) نیز در نواقض الروافض اشاره کرده که زمانی حسین بن عبدالله شروانی رساله الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش خود را پس از فرار به عثمانی نوشته و در آن به شاه اسماعیل نسبت الوهیت داده بود. رساله‌اش مایه مضحکه و خنده عالمان شیعی ایرانی و عرب شده بود و خشم خود را نسبت به شروانی بیان کرده و او را متهم به بی‌سوادی کرده و گفته که چرا باید چنین فرد نادان و کم‌سوادی چنین چیزی تألیف کند که مایه مضحکه شود (نواقض الروافض، برگ ۷۲ الف).^{۲۳}

فصلنامه نقد کتاب

تاریخ

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۴

۹۳

کتاب‌نامه

رضی الدین محمد بن ابراهیم بن یوسف الحلبی مشهور به ابن الحنبلی. دُرُ الخَبَب فی تاریخ اعیان حلب. حقه محمود احمد الفاخوری و یحیی زکریا عبارة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ۱۹۷۲-۱۹۷۴.

محمد بن اسحاق حموی. منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین. تحقیق و تصحیح سعید نظری توکلی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.

علاء الدین علی بن ابراهیم بن العطار دمشقی. کتاب ادب الخطیب. قرأة و علق علیه محمد بن الحسین السلیمانی. بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۶.

رحمتی، محمد کاظم. «فوائدی تاریخی از یک رساله جدلی منتشر نشده عصر صفویه». پیام بهارستان. دوره دوم، س ۳، ش ۱۲ تابستان، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴-۱۵۱.

رحمتی، محمد کاظم. شهید ثانی و نقش وی در تحولات دینی عصر صفویه. تهران: بصیرت، ۱۳۹۳.

شروانی، عبدالله بن حسین. «الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش»، چاپ شده در ضمن رسول جعفریان، «مروری بر ادبیات نقد نویسی مذهبی در قرن دهم»، در سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. تهران: نشر علم، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۲۴.

Eberhard, Elke. *Osmanische Polemik gegen die safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Breisgau, 1970.

پی‌نوشت

۱. علی بن عبدالعالی کرکی، «نفحات اللاهوت فی لعن الجبت و الطاغوت»، حیاة المحقق الکرکی و آثاره: الرسائل، ج ۵، جمعها و حقیقها الشیخ محمد الحسون (قم: منشورات الاحتجاج، ۱۴۲۳)، ص ۳۴۰-۳۴۴-۳۴۵. همین گونه محقق کرکی در مقدمه جامع المقاصد (قم: تحقیق مؤسسة آل البيت

علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۸)، ج ۱، ص ۶۷ در اشاره به شاه طهماسب می‌نویسد: «... و لما كان هذا الكتاب مما منّ الله علیّ بانثائه فی حرم سیدی و مولای أمير المؤمنین و سید الوصیین ... واقعا فی أيام الدولة العالیة السامیة، القاهرة الباهرة الشریفة المنیفة، العلیة العلویة، الشاهیة الصفویة الموسویة، أیدها الله تعالی بالنصر و التأیید و قرن أيامها بالخلود و التأیید و لآلت جیاه الملوك و السلاطین معفرة علی أعتابها...». با این تعابیر که محقق کرکی در آثار مختلف خود پیش از جنگ چالدران از شاه اسماعیل بیان کرده یا در اوایل عصر شاه طهماسب، معلوم نیست ادعای نیومن بر چه اساسی مبتنی است؟ بی‌توجهی نیومن به چنین مطالبی نشان از عدم درک جایگاه محقق کرکی در سنت فقهی شیعه از یک سو و ناتوانی او از فهم عدم مماشات فقیهان امامی در مسئله امامت یا ادعای الوهیت دارد. ادعای بی‌اساس نیومن که محقق کرکی شاهان صفوی را السلطان العادل خطاب کرده بی‌دلیل است. در نوشته‌های دیگر فقیهان عاملی از جمله سفرنامه حسین بن عبدالصمد، که در اوایل سال ۹۶۱ به رشته تحریر درآمده، ستایش پرشوری از شاه طهماسب آمده است که به صراحت عقایدی را که نیومن به شاه طهماسب نسبت داده نفی می‌کند.

در باره اهمیت محقق کرکی و جایگاه او در سنت فقهی شیعه نک. رحمتی، شهید ثانی و نقش وی در تحولات دینی عصر صفویه، ص ۹۲-۱۰۶. فرصت را مغتنم شمرده و خطایی را در کتاب اخیرم اصلاح می‌کنم؛ جایی که از غادر قنواتی سخن گفته‌ام (ص ۱۰۱)، سطر یازدهم و دوازدهم باید این گونه اصلاح شود: «قننه غادر قنواتی در سال ۹۵۳ بعد از آن که وی در دمشق کشته شد، پایان یافت، هر چند هواداران او، یکی از شیعیان دمشق را به دست داشتن در قتل وی متهم کردند و به دار آویختند».

۲. شتاب‌زدگی و تعمیم‌های کلی نیومن در کنار عدم آشنایی او با سنت‌های عملی فقیهان شیعه از نکات بارز در داوری و نتیجه‌گیری‌های اوست. برای مثال، در اشاره به مهم‌ترین منتقد محقق کرکی، شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی، نوشته است: «جنجالی‌ترین مخالف کرکی در این دوره سلیمان قطیفی ... بود که کرکی را شخصاً در مشهد در حدود ۱۵۱۰/۹۱۶ برای همکاری با دربار و پذیرش هدایای آن مورد سرزنش قرار داد. به هر روی قطیفی رساله مشهور خویش در این زمینه را پس از چالدران یعنی در ۱۵۱۸/۹۲۴ و به اصرار همقطاران فقیه منتقد خود که در خارج از قلمرو صفوی سکونت داشتند و اینک شکست چالدران به طور حتم اعتماد به نفس بیشتری به آنها داده بود تا مخالفت خود را علنی‌تر کنند، به پایان رساند. قطیفی در این رساله همچنین حکم فقهایی را که معتقد بودند نایب می‌تواند به نیابت از امام غایب، صدقات امت را جمع‌آوری یا توزیع کند به چالش کشید. تأیید لعن علنی خلفای سنی از سوی کرکی در دو مورد یک بار در ۱۵۰۳/۹۰۹ در کاشان [...] و بار دیگر در ۱۵۱۱/۹۱۷ در رساله‌ای که به اسماعیل تقدیم شده بود، موجب خشم شیعیان امامی ساکن حجاز گردید. آنها به هم‌کیشان خود اعتراض کردند و ایرانی‌ها را به دلیل این لعن و دشنام مورد سرزنش قرار دادند» (نیومن، ص ۲۵۴، پانویس شماره ۶۹). نخست اشاره کنم که پانویس ۶۸ و ۶۹ در اصل کتاب یکی است و به خطا به دو پاورقی تفکیک شده است، به این معنا که عبارت آمده در پاورقی ۶۹ در صفحه ۲۵۴ ادامه پاورقی ۶۸ در متن اصلی کتاب است. مجمل‌نویسی نیومن کار فهم کتاب و ترجمه آن را دشوار کرده است. اشاره نیومن به رساله السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج قطیفی است که در آن قطیفی دیدگاه محقق کرکی در مسئله خراج را رد کرده است.

قطیفی در آغاز رساله خود به اثری که محقق کرکی در خصوص خراج با نام قاطعة اللجاج در ۹۱۰ نوشته اشاره کرده و به تفصیل آن را رد کرده است، اما در آخر رساله‌اش تاریخ تألیف نیامده جز آن که آقابزرگ، که باید نسخه‌ای از کتاب دارای انجامه مؤلف بوده باشد، را دیده که در آن تاریخ فراغت از تألیف بعدالظهر ۲۶ شعبان ۹۲۴ ذکر شده است (الذریعة، ج ۱۲، ص ۱۶۴). گفته نیومن که قطیفی رساله را به خواهش گروهی از فقیهان منتقد کرکی نوشته نیز فاقد دلیل است، قطیفی در رساله خود اشاره کرده که در هنگام سفر خود در ایران و در شهر سمنان — که باید قطیفی در راه سفر مشهد بوده باشد — به نسخه‌ای از رساله کرکی برخورد کرده و به خواهش عزیزی، که پذیرش درخواستش بر او واجب بوده، کتاب خود را نوشته است. دست کم امانت علمی ایجاب می‌کرد که نیومن دقیقاً عبارتهایی را که قطیفی خود آورده نقل کند. مطلب بعدی در خصوص خراج آن است که عقیده قطیفی در کنار چند فقیه دیگر مانند محقق اردبیلی، نظریه شاذ در سنت فقهی شیعه است و دیدگاه محقق کرکی، همان سنت عملی مقبول عموم فقیهان شیعه است. مسئله لعن و اعتراض شیعیان حجاز نیز مربوط به دوران محقق کرکی نیست.

۳. خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۷۵.

۴. قاضی احمد قمی مطلب مربوط به سفر سید حسن بن جعفر کرکی را در ابتدای خلاصة التواریخ، ج ۱، ص ۷۵ نقل کرده است. تحریر کمی متفاوت‌تر و روشن‌تر ماجرا در نسخه برلین آمده است (نک. خلاصة التواریخ، ج ۲، ص ۹۳۱-۹۳۲). نسخه برلین از کتاب خلاصة التواریخ تحریری از کتاب است که ظاهراً باید جداگانه منتشر شود.

۵. نیومن تصور روشنی از محقق کرکی و جایگاه او در سنت فقهی شیعه ندارد. مجموعه آثار محقق کرکی به غیر از جامع المقاصد او که جداگانه منتشر شده، توسط استاد گران قدر شیخ محمد الحسنون در سیزده جلد با عنوان حیاة المحقق الکرکی و آثاره (قم: منشورات الاحتجاج، ۱۴۲۳) منتشر شده و اکنون تجدید چاپ آن با ملاحظات و اضافاتی در دست نشر است. برای جایگاه بلند محقق کرکی در سنت فقهی شیعه همچنین به بخش اجازات بحار الانوار می‌توان مراجعه کرد.

۶. مصلح‌الدین محمد لاری، «فصلی از مرآت الادوار و مرقات الأخبار»، مقالات عارف، دفتر دوم، ص ۹۸-۹۹. کتاب مرآت الادوار و مرقات الأخبار، تصحیح سید جلیل ساغروانیان، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۹۰۰. بحث نیومن درباره گسترش تشیع در صفحات ۲۴۲-۲۴۳ اشاره‌ای به این مطالب ندارد و بیشتر به کشتارهای انجام‌شده به عنوان دلیلی برای گسترش تشیع اشاره شده است.

۷. میر مخدوم در اشاره به گسترش تشیع در ایران در روزگار خود نوشته است: «ان كثيرا من أهل العجم بل من سائر البلاد قد ضلوا ضلالاً بعيداً و انحرفوا عن قبلة الاستقامة...» (نواقض الروافض، برگ ۳ الف). در رساله الاحکام الدینیة حسین بن عبدالله شروانی از سادات حسینی که در روزگار شاه طهماسب کتاب خود را تألیف کرده نیز به صراحت به رواج تشیع در بیشتر مناطق صفویه اشاره شده است. در حالی که انتظار می‌رود اگر مطلب جز این بوده باشد، این منابع به کثرت اهل سنت در مناطق مذکور اشاره می‌کردند. رساله الاحکام الدینیة که بر اساس یک نسخه منتشر شده فاقد انجامه مؤلف است، اما قطعاً پیش از ۹۶۲ یعنی زمان انعقاد قرارداد آماسیه نوشته شده است. به نحو

دقیق‌تر شاید بتوان زمان نگارش رساله را پس از ۹۳۹ و پیش از ۹۴۲ زمان اولین لشکرکشی سلطان سلیمان به ایران دانست؛ چرا که نویسنده از حمله سلطان سلیمان به ایران در متن رساله سخن گفته و در آخر نیز در سخن از فرزندان شاه اسماعیل به طهماسب اشاره کرده، اما سخنی از القاص میرزا که در جریان دومین لشکرکشی سلیمان به ایران در ۹۵۴-۹۵۵ همراه او بوده سخن نگفته است. اشاره‌ای نیز به کتاب مشهور نفحات اللاهوت محقق کرکی آمده (شروانی، ج ۱، ص ۱۱۳) اما به درستی نمی‌توان از عبارت شروانی دریافت که محقق کرکی در زمان نگارش رساله در قید حیات بوده یا خیر. شروانی در خصوص گسترش تشیع در ایران و اجبار قزلباشان در وادار کردن مردم به تشیع نوشته است: «و اعلم ان هذه الطائفة... مكرهون الناس حتى ان اكثر الناس من آذربايجان و عراق و سمنان و دامغان و استرآباد و سبزوار و قم و كاشان و ساوج و موغان و تبريز و اردوباد و غيرها لا يعد و لا يحصى صاروا كفاً بلا ريب... و تدینوا بدینهم...» (شروانی، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹). درباره تاریخ احتمالی تألیف الاحکام الدینیة نظر ابرهارد نیز در اشاره به نخستین لشکرکشی سلیمان به ایران یعنی ۹۳۹-۹۴۲ است. نک. Eberhard, Osmanische Polemik gegen ..., p. ۵۴-۵۶.

۸. نیومن (ص ۱۴۸) همین خطا را در شرح حال مجلسی مرتکب شده است و بی‌توجه به مفهوم شیخ اجازه از تلمذ مدرسی نزد شیخ حر عاملی (د. ۱۱۰۴) و ملا محمد طاهر قمی (د. ۱۱۰۰) سخن گفته است.

۹. اسکندربیک منشی در بخش ذکر نام عالمان و فقیهان عصر صفوی در روزگار شاه طهماسب ضمن شرح حال پدر شیخ بهایی، یعنی حسین بن عبدالصمد عاملی، از او سخن گفته که البته در چاپ‌های متداول متن افتادگی دارد و عبارت «خلف صدق مرحمت پناه عبدالصمد» باید به صورت «خلف صدق مرحمت پناه حسین بن عبدالصمد» اصلاح شود. شرح حال اخیر در حقیقت مشتمل بر نخست شرح حال پدر شیخ بهایی و بعد اشاراتی درباره خود شیخ بهایی است. شیخ بهایی در هنگام درگذشت شاه طهماسب در ۹۸۴ با توجه به تاریخ تولدش در ۹۵۳ حدود سی و یک سال سن داشته و این که اسکندربیک نام او را در ضمن عالمان برجسته عصر شاه طهماسب آورده ناشی از شهرت شیخ بهایی در روزگار خود اسکندربیک است. شرح حال مذکور دشواری‌ها و مشکلاتی دارد و از سوی دیگر زبان ادبی اسکندربیک منشی فهم بخش‌های مختلف آن را دشوار کرده است. نیومن همچنین نتوانسته شناخت درستی از شیخ علی بن هلال منشار کرکی داشته باشد. برای مثال، در صفحه ۲۷۴، ذیل پانویس ۸۷، در اشاره به منشار نوشته است: «نه تاریخ ورود منشار به ایران صفوی مشخص است و نه آخرین محل سکونت او. اما به هر روی می‌دانیم که او برای تقریباً ده سال در هند به سر برده است». درست است که تاریخ دقیق ورود منشار کرکی به ایران را نمی‌توان بیان کرد، اما ظاهراً وی پیش از ۹۶۰ در اصفهان شیخ الاسلام بوده و در اول سال ۹۶۱ پدر شیخ بهایی زمانی که از عراق در اواخر سال ۹۶۰ به ایران مهاجرت کرده، به اصفهان برای اقامت نزد علی بن هلال منشار رفته است. شواهد متعددی از اقامت علی بن هلال منشار در اصفهان پس از تاریخ مذکور است، از جمله مواردی که خود نیومن نیز به آنها اشاره کرده است. اجازه‌ای از علی بن هلال منشار کرکی در بخش اجازات بحار الانوار آمده که نشان می‌دهد علی بن هلال مدت مدیدی در اصفهان اقامت داشته که به اصفهانی شهرت یافته است (صورت اجازة الشيخ علی بن هلال الکرکی ثم الاصفهانی... (بحار الانوار، ج ۱۰۶، ص ۸۰). تاریخ اجازة اخیر دهه دوم صفر سال ۹۸۴ و شهر اصفهان ذکر

شده است (بحار الانوار، ج ۱۰۶، ص ۸۳). زمان ده سال که نیومن از اقامت علی بن هلال در هند سخن گفته ظاهراً سندی ندارد. عبارت آمده در پانویس ۲۲، صفحه ۲۸۴ در خصوص شیخ علی منشار و جانشین بعد از او، که می‌گوید «استوارت معتقد است پس از مرگ علی منشار، شیخ الاسلام اصفهان و داماد شیخ حسین در ۱۵۷۶/۹۸۴ بهاء‌الدین، پسر شیخ حسین ملقب به شیخ بهایی، جانشین منشار شد» که در اصل نیز چنین است باید این گونه اصلاح شود: «استوارت پیشنهاد کرده که پس از مرگ علی منشار در ۱۵۷۶ شیخ الاسلام اصفهان، بهاء‌الدین داماد منشار و پسر شیخ حسین بن عبدالصمد ملقب به شیخ بهایی، جانشین منشار شد».

فصلنامه نقد کتاب

تاریخ

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۴

۹۷

۱۰. نمونه‌ای دیگر از ناآشنایی نیومن با سنت فقهی شیعه این گفته‌های اوست: «احکام سخت‌گیرانه شیخ بهایی درباره نجاست کالاهای ساخت کافران و مصرف گوشت حیوانات ذبح شده از سوی آنها... احتمالاً تلاشی بود برای تأکید مجدد بر صلاحیت‌های مذهبی خویش در میان منتقدان راست‌گیش از جمله برای تعیین مرز با عثمانیان به عنوان مسلمانان ابتر که هر دو این اعمال را مجاز می‌دانستند...» (نیومن، ص ۳۲۵). نخست اشاره کنم که در ترجمه عبارت خطایی رخ داده است. صحبت از تعیین مرز اندکی تسامح در ترجمه است، نیومن می‌خواهد بگوید که شیخ بهایی با عقیده به نجاست ذبایح اهل کتاب می‌خواهد بر تمایز نظرش با همتایان سنی ساکن در عثمانی تأکید کند و از سوی دیگر دهان منتقدان خود را که وی را به داشتن عقاید انحرافی متهم می‌کرده‌اند ببندد که به خطا حلیت ذبایح اهل کتاب به هر دو گروه نسبت داده شده است. بگذریم که اصل ادعای نیومن در چنین نسبتی نادرست است. در سنت فقهی شیعه تقریباً تمام فقیهان دست‌کم تا عصر شیخ بهایی و پس از وی قائل به حرمت ذبایح اهل کتاب هستند و تنها در دوران معاصر نظر به حلیت ذبایح اهل کتاب مطرح شده است. شیخ بهایی در آغاز رساله ذبایح اهل کتاب نوشته که وی کتاب خود را به درخواست شاه عباس و در پی طرح این ایراد از سوی فرستاده عثمانی که عالمان امامی بر خلاف نظر قرآن (مائده: ۵) که از حلیت ذبایح اهل کتاب سخن می‌گوید قائل به حرمت هستند، رساله‌ای در دفاع از دیدگاه امامیه نوشته و آن را به عنوان پاسخی به ایرادات فرستاده عثمانی که ایراد اخیر را به عنوان یکی از خردگیری‌های عالمان عثمانی به همتایان صفوی خود نقل کرده تألیف کرده که همراه فرستاده به عثمانی فرستاده شود. بر این اساس نتیجه‌گیری نیومن کاملاً نادرست است. رساله ذبایح اهل کتاب شیخ بهایی با حذف مقدمه که در آن علت نگارش کتاب ذکر شده در بحار الانوار، ج ۶۳، ص ۱-۸ نیز آمده است. رساله شیخ بهایی با عنوان حرمة ذبایح اهل کتاب با تحقیق زهیر الاعرجی (بیروت، ۱۴۱۰/۱۹۹۰) و با عنوان ذبایح اهل کتاب با تحقیق عقیل الربیعی (قم، ۱۴۲۸) منتشر شده است.

۱۱. تأکید بر ذکر نام سلطان در خطبه‌های نماز جمعه در میان شیعیان توسط نیومن به عنوان دلیلی برای مشروعیت صفویان از سوی عالمان امامی در چند جای دیگر کتاب نیز تکرار شده است (نک. ص ۲۷۶، پاورقی ۹۰؛ ص ۲۸۵، پاورقی ۳۲).

۱۲. نیومن (ص ۹۰) تصریح کرده که در خطبه‌های نماز جمعه نام حاکم وقت برده می‌شده که نشانگر مشروعیت اوست.

۱۳. منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین، ص ۹۸-۹۹. علاء‌الدین علی بن ابراهیم بن عطار دمشقی (د. ۷۲۴) در کتاب ادب الخطباء، ص ۱۳۷-۱۴۳، از چگونگی و آداب یاد کردن سلاطین در

خطبه‌های نماز بحث کرده است.

۱۴. شهید ثانی، منیة المرید فی ادب المفید و المستفید، ص ۳۰۳-۳۰۷.

۱۵. برای تحلیلی از رساله نماز جمعه شهید ثانی و اشارات در لفافه او به صفویان، نک. دون استوارت، «مجادلاتی درباره نماز جمعه در روزگار شاه طهماسب صفوی»، ترجمه محمدکاظم رحمتی، جشن نامه آیت‌الله رضا استادی، به کوشش رسول جعفریان، قم: مورخ، ۱۳۹۳، ص ۸۷-۱۴۴ و ۹۷-۱۱۰.

۱۶. در اشاره به شیخ لطف‌الله میسی و سخن از جدش علی بن عبدالعالی میسی، نیومن از عدم همکاری علی بن عبدالعالی میسی (د. ۹۳۸) با صفویان سخن گفته که ظاهراً تنها دلیلش عدم مهاجرت او به ایران است (ص ۳۰۳، پانویس ۴۸). به دلایل مختلفی فقیهان جبل عاملی از مهاجرت به ایران در عصر شاه اسماعیل اجتناب کرده‌اند: نخست آن که آنها تردید جدی در توان پایداری صفویان در برابر حملات عثمانی‌ها داشتند و بیشتر نظاره‌گر این بودند که صفویان تا چه حد در مقابل عثمانی مقاومت خواهند کرد؛ دیگر آن که بیشتر فقیهان جبل عاملی مدت‌های مدیدی در جبل عامل و شام اقامت داشتند و به محیط آنجا خو گرفته بودند و هنوز شرایط برای اقامتشان در آنجا مناسب بود، امری که بعدها با سقوط ممالیک و تسلط عثمانی بر آن مناطق و شدت گرفتن منازعات میان صفویان و عثمانی رو به وخامت نهاد؛ اما در میان دلایل عدم مهاجرت، سنت متداول‌تر در میان فقیهان جبل عاملی در کراهت از نزدیکی به قدرت‌های سیاسی و نوپا بیش از همه در عدم مهاجرت آنان به قلمرو صفویان نقش داشته است. برای نوع نگاه و مبنای نیومن در مسئله مهاجرت عالمان جبل عامل به ایران و اهمیت مسئله مهاجرت، نک.

A. J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shi'ite Opposition to Ali al-Karaki and Safawid Shi'ism", Die Welt des Islams, 1993, 33, pp. 66-112.

۱۷. برای مثال در صفحه ۲۷۷ عبارت «به ویژه آنجا که استوارت به انتقادات زین‌الدین از بی‌توجهی علمای ایرانی نسبت به مطالعات مشروع اشاره کرده است؛ دقت کافی ندارد»، در اصل کتاب (ص ۱۷۴) عبارت اخیر این گونه است: «خاصه ارجاع وی به انتقادات زین‌الدین از بی‌توجهی فقیهان ایرانی به مطالعه فقه. همین گونه در صفحه ۲۷۸ ترجمه عبارت «استوارت (۳۹۴) شعری از شیخ حسین نقل می‌کند خطاب به پسرش، شیخ بهایی که در زمان سرایش آن می‌بایست سیزده ساله بوده باشد و این زمانی بود که پدرش او را با خود به ایران آورد و اجازه نیافت تا پدر را در سفر حج همراهی کند...» که در اصل انگلیسی کتاب (ص ۱۷۴-۱۷۵) چنین است: «استوارت (۳۹۴) شعری از شیخ حسین او به فرزندش شیخ بهایی — که هنگام مهاجرت پدرش به ایران سیزده سال داشت و اجازه همراهی پدر را در سفر حج نیافت — نقل کرده که در آن شیخ حسین از همکاری خود با صفویان ابراز ندامت کرده است». در صفحه ۳۷۸، پانویس ۵۰، عبارت مترجم محترم یعنی «مجلسی زنده نماند تا کامل شدن بحار الانوار را ببیند. ویراست اولیه این اثر در ۱۶۵۹/۱۰۶۹ یعنی سال درگذشت پدر مجلسی و زمانی که او تنها ۳۲ سال داشت به اتمام رسیده بود و کار نگارش چندین مجلد آن در ۱۶۷۰/۱۰۸۱ پایان گرفت» را در حقیقت باید چنین ترجمه شود: «مجلسی زنده نماند تا تبیض کامل بحار را ببیند، او چارچوب کلی کتاب را در ۱۶۵۹ سالی که پدرش درگذشت و او ۳۲ سال داشت، تحریر کرده بود». البته اشکال در ترجمه اخیر به اصل عبارت نیومن بازمی‌گردد. مجلسی اندیشه نگارش بحار الانوار را

پس از ۱۰۷۰ در سر داشته و تا آخر عمر خود به کار تدوین بحار مشغول بوده و پس از مرگش دامادش تیبض برخی مجلدات کتاب را به وصیت شرعی او انجام داده است. مرحوم مجلسی در ۱۰۷۰ بدون اشاره به تاریخ دقیق روز یا ماه، فهرستی مفصل از ابواب کتاب بحار الانوار و چارچوب کلی آن را تألیف کرده است. در حقیقت اشاره نیومن باید به این فهرست باشد و او باید می‌گفت که مجلسی اندیشه نگارش کتاب بحار الانوار را در ۱۰۷۰ بدون آن که بدانیم در هنگام نگارش آن پدرش محمدتقی در قید حیات بوده یا درگذشته چرا که وی در سال ۱۰۷۰ از دنیا رفته، تألیف کرده و بعدها همان طرح را گسترش داده است. مجلد اخیر به صورت عکسی به عنوان جلد ۱۰۳ بحار الانوار منتشر شده است. البته عبارت آغازین آمده در مقدمه این مجلد به گونه‌ای است که دلالت دارد در زمان نگارش فهرست یا آغاز نگارش آن پدر مجلسی در قید حیات بوده، چرا که مجلسی در آغاز مقدمه نوشته است: «اما بعد فیقول احقر عباد الله محمدباقر بن محمدتقی حشرهما الله مع الائمة الطاهرين» که در جمله‌ای دعایی از آرزوی محشور شدن خود و پدرش با ائمه در جهان دیگر سخن گفته است.

۱۸. به عنوان مثالی دیگر، نیومن (ص ۲۷۷) از شیخ حسن کرکی سخن گفته در حالی که در اصل منبعی که او از آن نقل کرده به صراحت از سید حسن بن جعفر کرکی سرسلسله خاندان دخترى محقق کرکی در ایران یاد شده است و تغییر نام سید به شیخ به دلیل بی‌دقتی اوست. در چند صفحه بعد، نیومن به پدر میرحسین مجتهد که در سال ۹۳۶ درگذشته اشاره کرده و گفته که او هرگز به قلمرو صفویه مهاجرت نکرده است (ص ۲۷۸) اما در صفحه ۳۰۵، پانویس ۶۰، از وی یاد کرده و به سفر او به ایران نیز اشاره کرده است. در متن ترجمه عبارت «قمی، خلاصه، ۲-۹۳۱» باید به صورت «قمی، خلاصه، ۲/۹۳۱» اصلاح شود. برخی اشکالات تاریخ‌های هجری آمده در متن به دلیل عدم ذکر آنها توسط نیومن است که مترجم محترم خود آنها را در سراسر کتاب تبدیل کرده و در کنار تاریخ‌های میلادی ذکر کرده‌اند، اما گاه خطاهایی نیز در این میان رخ داده است. برای مثال، تاریخ درگذشت سید حسن بن جعفر کرکی ۹۳۶ است که در صفحه ۳۰۵، ۹۳۷ آمده است.

۱۹. نک. نیومن، ص ۲۳۶، پانویس ۸ که از قول ساندوز ونیزی آورده که اسماعیل خود می‌گفت از تبار پیامبر و خداست که عبارت بسیار شگفتی است؛ یعنی خدایی که دوست دارد سید هم باشد.

۲۰. شروانی، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۲۱. برای تفصیل بیشتر، نک. رحمتی، فوایدی تاریخی از یک رساله جدلی منتشر نشده عصر صفویه. ص ۱۴۲-۱۴۴.

۲۲. تسلیة المجالس و زینة المجالس، ج ۱، ص ۴۵-۴۸. نویسنده در مقدمه کتاب به شدت از اهل سنت دمشق به دلیل دیدگاه‌های ضدعلوی‌شان بد گفته و ایام اقامت خود در دمشق را بد توصیف کرده است. در جایی از کتاب او اشاره کرده که در سال ۹۰۰ به نسخه‌ای از کتاب تذکرة الفقهاء علامه حلی در کربلا دست یافته و به خواندن و مطالعه آن مشغول بوده است تا آن که در سال ۹۱۸ شریفی از شیراز به کربلا آمده است و خود را فردی شیعه معرفی کرده که به گمان نویسنده او در ادعای خود صادق نبوده و برای تقرب به سلطان یعنی شاه اسماعیل ادعای تشیع کرده است و بعد مشکلات خود را با فرد اخیر و تلاش او برای تصرف نسخه تذکرة الفقهاء خود را شرح داده است. بر اساس این اشاره تاریخ تألیف کتاب پس از ۹۱۸ است (نک. تسلیة المجالس و زینة المجالس، ج ۲، ص ۵۳۷).

۲۳. از حسین بن عبدالله شروانی اطلاعات اندکی در دست است. بر اساس شرح حال پسرش

ولی بن حسین شروانی می‌دانیم که از سادات حسینی شروان بوده است. پسرش ولی بن حسین (ابن حنبلی، ج ۲، قسم ۲، ص ۵۳۱-۵۳۲؛ غزی، الکواکب السائرة، ج ۲، ص ۲۵۷) از سال ۹۲۹ پس از برگشتن از حجاز در حلب زندگی و همانجا به مدرسه می‌رفته و نزد ملا برهان الدین العمادی - که شاید از بزرگان نقشبندی بوده - شاگردی می‌کرده است. در میان اهل سنت حلب آوازه داشته که در دانش هیئت و ستاره‌شناسی پایه‌استادی دارد و ابن الحنبلی چندی نزد او شاگرد بوده است. ولی بن حسین پیش از ۹۵۵-۹۵۶ یا ۱۵۴۸-۱۵۴۹ به شروان بازگشت و در آنجا او را محدث می‌شناختند. در جریان یورش اسماعیل صفوی به شروان برای باور به تسنن مورد بازخواست قرار گرفت، ولی از بیم جان خود را شیعه معرفی کرده است. برگشتن او به شروان با شورش القاص (ارجاسب) میرزا همزمان بوده و از سوی دیگر پدرش با شاه طهماسب و شاه اسماعیل دشمنی کینه‌ورزانه داشته است (در آخر رساله‌فی تکفیر قزلباش آنها را با فرزندان و خویشان‌شان بی‌جریه، قاطر، و حمار می‌خواند)، و اینها این امر را تشدید می‌کرده است. درباره‌ی شروانی و اثرش و نسخه‌های دیگر، نک. Eberhard, *Osmanische Polemik gegen...*, ۴۶، ۵۴-۵۶.

فصلنامه نقدکتاب

تابخ

سال دوم، شماره ۵
بهار ۱۳۹۴

در جریان اخراج جنید از حلب یکی از عالمان سنی شهر نقش مهمی داشته و اثری مکتوب از وی در باب جنید در دست است، یعنی ملا احمد پیکره چی / احمد بکرجی که در جریان اخراج جنید در رمضان ۸۶۱ از حلب نوشته‌ای دال بر مبتدع بودن جنید به حاکم شهر نوشته و در خرپوت (امروز الازیغ خوانده می‌شود) زاویه و مدرسه‌ای بنیان گذاشته که به نام خودش بوده و مورتون در خصوص آن مقاله‌ای نوشته که متأسفانه این مقاله هنوز منتشر نشده است. محمدعلی اونال که درباره‌ی مدرسه‌های خرپوت پژوهش کرده می‌گوید که چیزی درباره‌ی زندگی او دانسته نیست، مگر مشتق گفته‌های بی‌اساس افسانه‌آمیز. برخی گمان کرده‌اند که در زمان مراد چهارم (سال‌های نخست سده ۱۷) می‌زیسته، در حالی که او نزدیک به صد و بیست سال پیش از آن زنده بوده است. گور ملا احمد در روستایی است به نام ملا کندی (ده ملا) و در زمانی که زنده بوده از سرآمدان صوفیه در خرپوت شناخته می‌شده است. نک.

Mehmet Ali Ünal. *Osmanlı devri üzerine makaleler-araştırmalar*. Isparta: Kardelen Kitabev, 1999, p. 20.

از دوست عزیزم دکتر کیومرث قرقلو برای توجه دادن به مطالب اخیر سپاس گزارم. نام احمد پیکره چی در متن کتاب نیومن به صورت احمد پاکرجی آمده است (نیومن، ص ۲۰۵). فعالیت‌های جنید در کلز (کلس) در نزدیکی حلب باعث توجه عالمان سنی شهر شده بود و گروهی از آنان از جمله شیخ احمد بکرجی فتوایی علیه او صادر کرده و خواستار قتل جنید شده بودند. جنید نیز در نامه‌ای به شمس‌الدین ابن شماع (د. ۸۶۳) از خود دفاع کرده است. برای تفصیل نک. سبط ابن العجمی الحلبي، کنوز الذهب فی تاریخ حلب، تحقیق شوقی شعث و فالح البکور، حلب: دار القلم العربی، ۱۴۱۸/۱۹۹۷، ج ۲، ص ۲۸۴-۲۸۹. جالب توجه است که در این نامه جنید تلویحاً عقاید شیعی را بیان کرده و به صراحت از عقیده به مهدویت امام عصر دفاع کرده که نشان می‌دهد ریشه‌ی دشمنی با او عقاید شیعی خاصه در خصوص مهدویت بوده است. شروانی (ج ۱، ص ۱۲۳) در بحث از جنید به نام عالمانی که فتوا به مبتدع بودن او داده‌اند اشاره کرده که در میان آنان نام مولانا احمد البکرجی نیز آمده است.